PHILIPPE DESCOLA

UNE ÉCOLOGIE DES RELATIONS

LES GRANDES VOIX DE LA RECHERCHE

CNRS EDITIONS



PHILIPPE DESCOLA

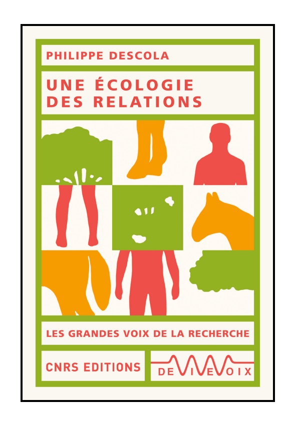
UNE ÉCOLOGIE DES RELATIONS

LES GRANDES VOIX DE LA RECHERCHE

CNRS EDITIONS



Présentation de l’éditeur



Considéré comme un des grands anthropologues français du XXe siècle, Philippe Descola réalise son premier terrain en Amazonie. En *ethnographe*, il vit des années durant au sein de la tribu des Jivaros Achuar, et observe les relations que ces Amérindiens entretiennent avec les êtres de la nature. En *ethnologue*, il montre que l’opposition traditionnellement établie en Occident entre nature et culture ne se vérifie pas chez les Achuar, qui attribuent des caractéristiques humaines à la nature. En *anthropologue* enfin, il définit quatre modes de rapport au monde que sont le totémisme, l’animisme, le naturalisme et l’analogisme permettant de rendre compte des relations de l’homme à son environnement.

En un texte clair et didactique, Philippe Descola nous restitue les grandes étapes de son parcours et nous introduit de manière vivante à la pratique de l’anthropologie et à une « écologie des relations ».

Médaille d’or du CNRS, Philippe Descola est titulaire de la chaire d’Anthropologie de la Nature du Collège de France. Ses recherches de terrain auprès des Jivaros Achuar ont fait l’objet d’un ouvrage dans la collection Terre Humaine, Les lances du crépuscule. *Il a également publié* Par-delà nature et culture *(2005, rééd. Folio, 2015).*

Philippe Descola

Une écologie des relations

CNRS ÉDITIONS

DE VIVE VOIX

La version audio du présent ouvrage
est disponible à l'achat sur le site www.devivevoix.com

Couverture : Paul Cox.

ISBN : 978-2-271-12775-4

www.cnrseditions.fr
www.devivevoix.com

Ce document numérique a été réalisé par PCA

Sommaire

Les Grandes Voix de la Recherche

Une collection CNRS Éditions / De Vive Voix

Donner la parole aux lauréats et lauréates de la médaille d'or du CNRS, la plus prestigieuse récompense scientifique française : telle est l'ambition de la collection *Les Grandes Voix de la Recherche*.

En des textes courts et vivants, les médailles d'or retracent leur parcours, nous transmettent leur passion, nous présentent leurs travaux. Grâce à des contenus accessibles et à jour des dernières avancées scientifiques, ils nous introduisent au meilleur de la recherche française.

En passeurs et médiateurs, ces grandes voix de la recherche explorent tous les domaines de la connaissance et présentent de manière claire les grands défis de la science.

À écouter ou à lire, ces grandes voix de la recherche sont disponibles sous forme de livre audio et de livre papier.



Philippe Descola, dans son bureau
au Laboratoire d'anthropologie sociale,
au Collège de France. Septembre 2012

Ethnographe, ethnologue, anthropologue

Qu'est-ce qu'un anthropologue ? Un anthropologue, c'est d'abord un ethnographe, c'est-à-dire quelqu'un qui va s'immerger dans une communauté, que celle-ci se trouve très loin ou tout près de chez lui. Il vit parmi elle durant plusieurs mois, parfois jusqu'à deux ou trois ans, afin de comprendre de l'intérieur les habitudes, les usages, les façons de faire, de penser, de cette communauté. Il doit apprendre la langue si elle est différente de la sienne. Il doit apprendre à se plier à certaines coutumes, à des façons de vivre avec lesquelles il n'est parfois pas du tout familier. Au terme de cette immersion, qu'en général il réalise au début de sa carrière même si les enquêtes ethnographiques peuvent se poursuivre tout au long de sa vie, l'ethnographe écrit une thèse, parfois un livre, une monographie, qui décrit son expérience et la transforme en instrument scientifique. C'est à travers la subjectivité de l'ethnographe que passe l'intelligence et la compréhension de la communauté au sein de laquelle il s'est immergé.

Mais un anthropologue, c'est aussi un ethnologue, c'est-à-dire un spécialiste d'une aire culturelle – l'Amazonie, l'Afrique de l'Ouest, la France des banlieues – ou d'un certain type de problèmes – l'action rituelle ou le rapport à la nation –, ou bien des deux. En lisant beaucoup sur ses domaines d'élection, il finit par acquérir une

expertise qui dépasse l'expérience directe qu'il a acquise comme ethnographe d'un collectif particulier.

Un anthropologue, c'est aussi un anthropologue, c'est-à-dire quelqu'un qui réfléchit aux propriétés formelles de la vie sociale. Qui essaie d'en faire une théorie, ou de développer des théories existantes, de façon à apporter une lumière sur les traits caractéristiques de la vie en société et leurs variations dans la diversité des formes où elles se présentent autour du monde.

L'anthropologie est donc constituée de ces trois formes de connaissance. Je voudrais apporter un éclairage sur ces trois activités scientifiques sensiblement différentes, que l'on mène en général successivement, en revenant à mon expérience personnelle.

Formation

Au départ, je suis un philosophe, un philosophe défroqué en somme. Comme beaucoup d'autres anthropologues français et de sociologues, de praticiens des sciences sociales, ma formation originelle est la philosophie. Mais en tant qu'étudiant à l'École normale supérieure, j'ai éprouvé une certaine insatisfaction vis-à-vis de la façon dont la philosophie était enseignée. Je trouvais la façon de concevoir les concepts et les problèmes philosophiques trop eurocentrée. La philosophie se prenait elle-même dans son histoire comme un propre sujet de réflexion.

Étudiant, j'avais commencé à lire des travaux d'ethnologie. Il m'avait semblé que les expériences de vie que ces travaux d'ethnographie relataient suscitaient des questionnements tout aussi originaux que ceux que la philosophie universitaire déployait. J'ai donc fait un pas de côté, comme beaucoup d'autres, notamment certains de mes formateurs directs. Je pense en particulier à Claude Lévi-Strauss, mais aussi à Maurice Godelier dont j'avais suivi le séminaire à l'École normale supérieure. Il portait à l'époque sur une relecture de Marx et des classiques de l'économie politique. C'était très à la mode au début des années 1970. À la fin de ce séminaire, il avait développé une réflexion sur les modes d'échange et de production dans les sociétés non marchandes ou précapitalistes qui m'avait particulièrement intéressé. Maurice Godelier était un ancien

élève de l'École normale supérieure de Saint-Cloud et avait déjà entrepris une première expédition ethnographique en Papouasie-Nouvelle-Guinée. Nous avions une différence d'âge d'environ treize ou quatorze ans. C'était un peu un grand frère ou un jeune oncle, pour employer des métaphores propres à l'anthropologie. Quand j'ai été tenté par l'anthropologie, c'est lui qui m'a encouragé à sauter le pas.

J'ai donc décidé de devenir anthropologue. Pour commencer, je suis devenu ethnographe. Je suis allé voir Claude Lévi-Strauss, qui, à l'époque, était la personnalité la plus importante de l'anthropologie française, mais aussi le spécialiste des sociétés amazoniennes. Or, j'étais précisément attiré par ce terrain. Je vais essayer d'expliquer pourquoi.

Je m'intéressais alors à la façon dont les sociétés s'adaptent à leur environnement, aux modèles matériels et idéels qu'elles déploient pour utiliser des ressources. L'Amazonie m'avait paru un endroit idoine pour étudier un cas particulier. En effet, à partir de la Renaissance (notamment avec les voyages des Français sur le littoral du Brésil, mais aussi avec la descente des Conquistadors des Andes vers l'Amazonie), les chroniques ou récits portant sur les populations amazoniennes soulignaient tous la chose suivante : les Indiens de cette grande forêt tropicale, à la différence de ceux des hauts plateaux du Mexique ou des Andes, semblaient dépourvus de tout système social reconnaissable. Ils ne vivaient pas dans des États ni dans des royaumes, ils n'avaient pas de religion constituée ni de clergé, ils n'avaient pas de temples ; ils vivaient dans des villages parfois, mais aussi assez souvent dans des maisons isolées. Ce qui avait retenu l'attention des premiers chroniqueurs, et qui n'a pas cessé par la suite de frapper leurs successeurs, était les guerres permanentes que les Indiens d'Amazonie se livraient entre eux ou

avec leurs voisins, et qui se concluaient assez souvent par de l'anthropophagie rituelle. Les chroniqueurs étaient surpris car rien de ce qu'ils connaissaient d'une société, telles celles qu'il y avait en Europe, n'était identifiable parmi ces populations. Le « côté naturel », pourrait-on dire, de ces populations les interpellait beaucoup. Elles semblaient isolées dans la forêt et se distinguaient à peine des plantes et des animaux au milieu desquels elles vivaient et dont elles tiraient leur subsistance. Cette « suradaptation » des Indiens d'Amazonie, telle qu'elle était perçue par les Européens, se déployait selon deux registres. L'un d'entre eux était positif, c'était la version de Montaigne, celle des philosophes nus : des gens qui vivent une existence bienheureuse dans une nature généreuse et qui ne sont pas écrasés par le travail. L'autre était plutôt négatif : les Amérindiens étaient vus comme des brutes sauvages se livrant à toutes sortes de pratiques bestiales et répugnantes. Dans les deux cas dominait l'idée qu'ils étaient des prolongements de l'environnement naturel, des espèces à peine différenciées du milieu au sein duquel ils vivaient.

Cette constante dans la perception des Amérindiens m'avait frappé. Au cours du XXe siècle, la légende noire, celle d'un enfer vert, dominé par des groupes de cannibales, où de nombreux explorateurs se seraient perdus dans la forêt peuplée de tribus hostiles, a longtemps perduré. Mais depuis une trentaine d'années, la légende noire est devenue rose. Les Amérindiens d'Amazonie sont devenus des botanistes hors pair, des pharmacologues, des écologues inspirés, ce qui, par ailleurs, est tout à fait juste. C'est cette oscillation, durant pratiquement cinq siècles, entre le côté positif et le côté négatif, qui m'a incité à approfondir ma connaissance de cette région et de ces populations.

Mon hypothèse de départ était la suivante : n'était-il pas possible que ces gens, que l'on disait sans véritable société, aient inventé une

formule sociale singulière consistant à élargir les confins de la société bien au-delà de l'espèce humaine pour y inclure les plantes et les animaux ? Au début des années 1970, avant mon départ sur le terrain, il y avait deux écoles qui s'affrontaient sur les rapports entre les sociétés et leur nature.

L'école dominante dans le monde anglophone, et en particulier aux États-Unis, était matérialiste. Ses figures de proue (anthropologues et archéologues) avaient développé l'idée que les sociétés étaient entièrement déterminées dans leurs institutions et dans le comportement de leurs membres par des contraintes écologiques, par des facteurs limitants. On évoquait différents types de facteurs limitants, dont notamment la rareté des ressources en protéines. Dans cette partie de l'Amazonie, celles-ci sont essentiellement fournies par les animaux et par le poisson car les plantes cultivées, à savoir le manioc, la patate douce, l'igname, etc., sont pauvres en protéines. Selon l'école matérialiste, les populations amérindiennes avaient dû s'adapter à la dispersion des ressources en protéines (puisque les populations animales qui leur fournissaient le gibier étaient elles-mêmes dispersées dans l'espace), si bien que lorsque des concentrations excessives de populations advenaient, lorsque les villages devenaient trop grands, la nécessité de maintenir un équilibre entre populations humaines et populations animales entraînait des dissensions internes. Celles-ci aboutissaient à des guerres de vendetta et au fractionnement des villages. Autrement dit, l'explication de la guerre un phénomène noté par tous les observateurs depuis plusieurs siècles dans cette région, était tout simplement l'adaptation, involontaire parce qu'il ne s'agissait pas d'un mouvement réfléchi, à une situation écologique particulière.

De l'autre côté, face à ce matérialisme écologique, il y avait l'école des disciples de Lévi-Strauss qui voyait la nature comme une sorte de

grande encyclopédie, un dictionnaire de propriétés, au sein de laquelle les populations amérindiennes venaient puiser des éléments pour les transformer en symboles. Ces symboles étaient ensuite tissés dans les mythologies ou bien dans des formes de classification et de catégorisation cosmologique. La nature était donc un lexique de propriétés, et non pas, à la différence de l'autre école, un ensemble avec lequel il fallait se colleter au quotidien pour assurer sa subsistance.

Entre ces deux façons de voir, il me semblait qu'il existait une voie intermédiaire, qui consistait à comprendre comment les Amérindiens socialisaient la nature de façon technique et de façon idéelle au jour le jour par leur pratique de l'horticulture sur brûlis. Cette technique est commune à toute la ceinture intertropicale et consiste à couper les arbres de la forêt, à former une clairière, un essart, à y brûler les débris végétaux et à y planter des plantes cultivées. Dans cette région du monde, la culture sur brûlis est pratiquée depuis au moins 8 000 ans. Je voulais comprendre comment les Amérindiens parvenaient à maîtriser ces écosystèmes complexes qu'ils construisaient, à savoir des jardins forestiers, et comment ils prélevaient des ressources – chasse, pêche, cueillette – avec tant d'efficacité. Je suis donc parti en Amazonie avec l'idée d'étudier ce genre de phénomènes.

Les Achuar d’Amazonie

Je suis allé dans un groupe qui n’avait pas été étudié auparavant, mais qui appartenait à une famille linguistique célèbre dans le monde entier : les Jivaros. Aujourd’hui, les Jivaros n’aiment pas qu’on emploie ce terme car ce n’est pas un autonyme, c’est-à-dire que ce n’est pas la façon dont ils se dénomment eux-mêmes. Mais à l’époque c’était ainsi qu’on désignait cet ensemble, qui comptait un peu plus de 100 000 personnes réparties dans la forêt de la haute Amazonie entre l’Équateur et le Pérou, sur un territoire approximativement de la taille de la Belgique. À l’intérieur de cet ensemble, les gens parlaient, non pas exactement la même langue, mais des dialectes plus ou moins mutuellement intelligibles d’une même langue. C’était un bloc qui présentait une grande unité culturelle.

J’ai donc choisi, avec ma compagne Anne-Christine Taylor (nous étions deux jeunes anthropologues néophytes) d’aller dans une tribu de l’ensemble jivaro : les Achuar. Ils vivaient à la frontière de l’Équateur et du Pérou, mais, pour des raisons géopolitiques, nous nous sommes rendus chez les Achuar de l’Équateur. Non seulement les Achuar n’avaient encore pas été étudiés, mais en plus ils étaient très mal connus, y compris sur place. En effet, comme tous les Jivaros, ils formaient un groupe extrêmement belliqueux qui avait réussi, au fil des siècles, à protéger son territoire de la colonisation, et même de l’avancée d’explorateurs. Ils n’avaient accepté les premiers

contacts pacifiques que peu de temps auparavant. Ces premiers contacts pacifiques avaient été le fait de missionnaires catholiques salésiens d'un côté, et de missionnaires évangélistes de l'autre. Ceux-ci avaient établi des avant-postes à la périphérie du territoire achuar.

Je passerai sur les péripéties de notre arrivée chez les Achuar que j'ai relatées dans un livre pour le grand public intitulé *Les Lances du crépuscule* (collection Plon/Terre Humaine, 1994). Nous sommes allés dans un endroit où des missionnaires évangélistes s'étaient déjà rendus parce qu'il fallait s'assurer que nous serions reçus sans être repoussés immédiatement. À notre grande surprise, nous avons même été plutôt bien accueillis. Avec le temps, je pense que nous constituions, ma compagne et moi, un motif permanent de distraction pour les Amérindiens, qui nous observaient autant que nous les observions. Nous étions constamment soumis à leur regard puisque nous vivions dans une maison commune, et étions un peu comme une télévision ouverte sur le monde extérieur qu'on a tout le temps sous les yeux. Pour les enfants notamment, nous représentions une source de joie et d'amusement quotidienne. Je pense que c'est l'une des raisons pour lesquelles nous avons été bien acceptés.

Nous nous sommes lancés dans cette ethnographie de la population achuar en étudiant absolument tout, puisqu'aucun travail n'avait été jusque-là réalisé sur cette tribu. Pour cela, il fallait commencer par apprendre leur langue, qui n'est pas enseignée en Europe, par exemple en France à l'Inalco (Institut national des langues et civilisations orientales) qui proposait pourtant des formations pour d'autres langues amérindiennes. C'était assez difficile sans être insurmontable. Mais nous avons pu l'apprendre grâce à la présence, dans ce petit hameau où nous sommes arrivés, d'un jeune Achuar qui parlait quelques mots d'espagnol. En dehors de ce jeune Achuar, toute la population était monolingue. Nous avions

par ailleurs un lexique du dialecte voisin, confectionné par un missionnaire salésien, qui n'était pas si différent de l'achuar. C'est ainsi que nous nous sommes progressivement mis, et c'était la priorité, à l'apprentissage de la langue.

Nous avons passé les premiers mois avec eux non comme des ethnographes, mais comme des éthologues. Nous avons observé des gens dont nous ne comprenions pas les messages, un peu comme des éthologues observent le comportement d'une population animale sans avoir accès à ses formes de communication. Progressivement, nous avons commencé à comprendre ce que les gens disaient, un peu à la manière dont on comprend un film dans une langue que l'on ne connaît pas, par des bribes de sous-titres qui permettent d'appréhender quelques éléments d'interaction. Puis un jour, nous nous sommes aperçus que nous comprenions à peu près tout.

Dans les premiers temps, en dehors de l'apprentissage de la langue, nous avons réalisé beaucoup d'analyses et d'études pour mieux comprendre les formes d'interaction avec l'environnement : collecte de plantes, mesure des jardins pour connaître leurs dimensions, leur productivité, etc. Ces travaux techniques étaient assez fastidieux, mais cela permettait de ne pas avoir trop l'impression de perdre notre temps. Sur le terrain, on se demande souvent ce qu'on est venu faire là, ou pourquoi on vient importuner des gens en leur imposant notre présence. Ces moments de découragement sont tout à fait caractéristiques de l'enquête ethnographique. S'occuper en réalisant des opérations techniques parfois chronophages (faire des plans de village, relever des généalogies, etc.) permet de distraire son impatience, notamment pendant cette période initiale où l'on ne comprend pas vraiment la langue.

Lorsque nous avons commencé à comprendre l'achuar, une partie de cette culture s'est révélée à nous, en particulier la chose que j'étais venu étudier, à savoir le rapport aux plantes et aux animaux, qui est tout à fait singulier. Nous avons découvert que les Achuar passaient une grande partie du temps à chanter des incantations magiques pour communiquer avec des êtres qui étaient soit très loin, soit présents mais ne parlant pas leur langue. Ces incantations s'appellent des *anent*, qui vient de *enentai*, le cœur : ce sont des discours du cœur, des discours de l'âme, chantés mentalement, ou murmurés, mais dont les paroles sont difficiles à distinguer. Ce sont des injonctions adressées à des parents ou un conjoint éloignés (par exemple, une femme chante à son mari parti en guerre de revenir sain et sauf ; ou un homme chante s'il est fâché avec son beau-frère pour essayer de l'apaiser en lui recommandant d'être bienveillant à son égard, etc.), ou des chants d'accommodement employés à l'égard des plantes et des animaux.

En découvrant l'existence de ces incantations, en les enregistrant et en les traduisant, nous avons découvert que les Achuar communiquaient constamment avec des interlocuteurs non humains qu'ils traitaient comme des personnes. Cela nous a aussi été révélé par un autre aspect de la culture achuar : l'interprétation des rêves. Si les Achuar se sont maintenant regroupés en villages autour de pistes d'atterrissage pour que les services de santé et d'éducation bilingue puissent fonctionner, ils vivaient à l'époque en habitat dispersé. Chaque grande maison abritait une famille étendue pouvant contenir une trentaine de personnes : un homme avec plusieurs femmes (c'est une société polygame), des gendres, des veuves, et beaucoup d'enfants… Le matin avant l'aube, on se réunissait autour des feux, parce qu'il pouvait faire un peu frais, pour discuter des rêves de la nuit et les interpréter. Parmi ses rêves, il y en avait de différentes

sortes. Certains étaient tout à fait classiques, et ceux-ci étaient interprétés selon une clé des songes souvent fondée sur l'inversion : par exemple, rêver d'une pêche fructueuse constitue un bon présage pour la chasse à la sarbacane et rêver d'une chasse réussie est un bon présage pour la pêche. Mais elle peut aussi être fondée sur l'analogie : la rencontre en rêve de pécaris est un bon présage pour la chasse aux oiseaux ; la rencontre en rêve d'une troupe de guerriers est un bon présage pour la chasse au pécari, etc.

Mais il y avait d'autres genres de rêve, plus étonnants pour nous, dans lesquels un animal ou une plante sous forme humaine venait se révéler au rêveur. Dans cette société comme dans d'autres à travers le monde, le rêve est le voyage de l'âme. Pendant la nuit, l'âme est mobile et se déplace dans un monde intermédiaire où d'autres âmes sont présentes. Elle peut ainsi communiquer avec ces dernières dans une sorte de langue universelle, qui était en l'occurrence l'achuar. Ces plantes et ces animaux apparaissaient aux rêveurs sous forme humaine et leur délivraient un message. Un singe laineux, par exemple, gibier de choix pour les Achuar, venait interroger un rêveur : « Est-ce que tu vas venir me rendre visite demain ? Parce que, si tu viens, je serai à tel endroit et j'attendrai avec mes sœurs. » C'était un présage indiquant que ce singe laineux serait à cet endroit-là et qu'on pourrait le chasser. Ainsi, en écoutant l'interprétation de ces rêves et en prêtant attention aux incantations magiques, je me rendais compte que les Achuar se représentaient les plantes et les animaux comme des partenaires sociaux, comme des interlocuteurs, comme des personnes. À vrai dire, une petite analyse linguistique avait déjà attiré mon attention sur ce point. Il y a en effet un terme achuar, *aents*, que l'on peut traduire par « personne », mais qui ne se réduit pas aux humains, car il inclut l'ensemble des êtres avec lesquels il est possible de communiquer par l'âme, si je puis dire.

Cette découverte venait modifier complètement le cours de mes recherches. Elle témoignait du fait que les Achuar n'étaient pas, comme je l'avais conçu au départ, avec beaucoup d'autres, une société parachutée dans un environnement auquel elle devait s'adapter. Ils formaient plutôt un collectif d'humains entretenant des rapports avec des collectifs non humains perçus comme étant de même nature qu'eux-mêmes. Cela ne veut pas dire pour autant que les plantes et les animaux étaient protégés. Les personnes non humaines étaient chassées (animaux) ou mangées (plantes), mais on les considérait comme étant ontologiquement semblables aux humains.

Dans le même moment, j'étudiais l'adaptation des Achuar aux deux écosystèmes principaux qu'ils occupaient : un milieu interfluvial avec des collines aux sols pauvres, une forêt dense, des populations animales principalement arboricoles et assez dispersées d'une part ; une vallée alluviale d'un grand fleuve, le Pastaza en Équateur et au Pérou, avec des sols beaucoup plus riches et une plus grande abondance de ressources protéiques (poissons et faune ripicole) d'autre part. Dans ces deux environnements, j'ai constaté que les Achuar n'avaient en aucune façon développé des institutions différentes, ce qui invalide les théories du matérialisme écologique et le déterminisme écologique caractéristique du matérialisme culturel ou écologique, évoqués précédemment.

Par ailleurs, j'ai pu montrer la très grande porosité entre le monde des jardins, c'est-à-dire l'horticulture sur brûlis, le monde de la cueillette et le monde de la chasse. En arrivant, j'avais eu tendance à transposer l'idée que j'avais acquise, à la fois comme Européen et comme ancien étudiant en philosophie, d'une distinction tranchée entre nature et culture, ou entre nature et société. Je lisais dans le paysage, c'est-à-dire dans des grandes maisons situées dans des

jardins au milieu de la forêt, une distinction entre d'une part un espace domestique et d'autre part un espace sauvage : c'est ainsi que j'avais appris à voir les choses. Pour les Achuar, cette distinction n'avait guère de sens. La forêt n'était jamais très loin des jardins, elle y était même présente avec les animaux de la forêt (petits rongeurs, agoutis, pacas) qui venaient déterrer des tubercules et que les Achuar chassaient ou piégaient. En outre, ces derniers transplantaient des plantes sauvages dans les jardins. Enfin, ils s'installaient pour des périodes quelquefois assez longues dans des sortes de loges de chasse, des campements provisoires en forêt, de façon à chasser intensivement et avoir des rapports plus étroits avec une race d'esprits qu'on appelait les maîtres du gibier.

D'une certaine façon, la sociabilité ne différait pas énormément au fin fond de la forêt et dans les jardins. La composition des êtres non humains qui peuplaient les jardins et de ceux qui vivaient en forêt ne variait pas tellement non plus. Or, on s'est aperçu, à la fois grâce aux travaux que j'ai menés et grâce à ceux de collègues ethnobotanistes menés dans d'autres régions de l'Amazonie, comme ceux de William Balée, que cette absence de discontinuité, cette porosité entre les deux espaces, était très ancienne. C'est pourquoi l'Amazonie est maintenant considérée comme une forêt qui est assez largement anthropique. En effet, les techniques d'horticulture sur brûlis d'une part, qui supposent de façon égale la transplantation de plantes sauvages dans des jardins où il y a aussi des plantes domestiques, ou domestiquées, et la culture ou l'entretien de plantes sauvages sous couvert forestier d'autre part, font qu'au fil des millénaires la composition floristique de la forêt s'est transformée. La densité d'espèces utiles à l'homme est considérablement supérieure dans les régions où les Amérindiens ont exploité la forêt de façon relativement intensive (une grande partie de l'Amazonie en fait) par rapport à

d'autres moins utilisées, pour des raisons plutôt techniques (sols inondés par exemple).

Cela veut dire que, contrairement à ce que l'on pense souvent, la forêt amazonienne n'est pas le dernier espace de forêt vierge à la surface de la Terre. C'est une forêt qui est entretenue et constituée en partie comme un jardin, non pas de façon intentionnelle, mais par la pratique des Amérindiens qui l'exploitent depuis des centaines de générations. Autrement dit, ce que j'étais parti étudier, à savoir la façon dont une société s'adapte à un environnement, n'avait plus guère de sens, puisque que cet environnement était une niche qui avait été construite par les Amérindiens au fil des millénaires. Ce n'était donc pas, selon l'image que j'avais au départ, une société parachutée dans un environnement qui lui était étranger. Cet environnement était conçu par les Amérindiens comme un espace social peuplé de partenaires avec lesquels ils entretenaient des liens de différente nature.

Totémisme, animisme, naturalisme, analogisme

Je suis donc revenu en France et ai rédigé une thèse sous la direction de Claude Lévi-Strauss, dans laquelle j'ai combiné les deux dimensions que je viens d'évoquer : les dimensions techniques et les dimensions idéelles. J'ai développé l'idée que les Achuar « socialisaient la nature », comme je le disais à l'époque, à partir de catégories fondamentales de la vie sociale. J'ai intitulé cette thèse, qui a été publiée aux éditions de la Maison des sciences de l'homme, *La Nature domestique*. Pourquoi parler de nature domestique, et non de nature domestiquée ? Parce que les manières de traiter les humains dans l'espace domestique étaient les mêmes que celles utilisées pour traiter les non-humains. Les humains dans l'espace domestique sont divisés en deux catégories : les consanguins d'une part et les affins, c'est-à-dire les gens chez qui l'on va chercher des épouses, de l'autre. De très nombreuses sociétés amérindiennes en Amazonie ont un système de parenté que l'on appelle dravidien, fondé sur cette division très nette entre les consanguins et les affins. Mais j'avais remarqué que les Achuar appliquaient également cette distinction aux non-humains. Les femmes dans les jardins traitaient les plantes cultivées comme des consanguins, essentiellement comme des enfants, tandis que les hommes traitaient les animaux qu'ils

chassaient comme des affins, des beaux-frères pour le gibier, des beaux-pères pour les maîtres du gibier. Ainsi, ces deux catégories centrales de la vie sociale étaient utilisées pour conceptualiser le rapport aux non-humains et pour organiser leur traitement.

Après ma thèse, j'ai eu la bonne fortune d'être recruté comme maître de conférences à l'École des hautes études en sciences sociales (EHESS) où j'ai commencé un séminaire de recherche. C'est là que je suis passé de l'ethnographie à l'ethnologie. Je n'ai certes jamais cessé d'être ethnographe, puisque je suis encore retourné sur le terrain il y a quelques mois, et que ma familiarité avec les Achuar se poursuit au fil des décennies. Mais je suis devenu ethnologue parce que j'ai commencé à faire du comparatisme. Je me suis intéressé à la question de savoir si ce que j'avais observé chez les Achuar, et notamment ces façons de traiter les animaux et les plantes, existait ailleurs en Amazonie. Dans ce séminaire de recherche fondé sur la discussion avec mes étudiants autour de divers travaux ethnographiques menés en Amazonie, je me suis aperçu que ce que j'avais observé chez les Achuar était en fait très commun. En particulier, partout en Amazonie, on traitait le gibier comme des affins. Cette constatation m'a incité à déployer mon intérêt au-delà de l'Amazonie, dont j'étais en train de devenir un spécialiste comme ethnologue d'une aire culturelle.

Pouvait-on trouver des traces de ce rapport singulier aux plantes et aux animaux ailleurs qu'en Amazonie ? J'ai découvert à ce moment-là, toujours par l'intermédiaire du séminaire de recherche – et c'est pourquoi je pense que l'enseignement est absolument fondamental si l'on veut faire de la recherche de façon à éprouver ses idées devant un public –, que c'était aussi le cas en Amérique du Nord, notamment dans le nord de l'Amérique du Nord, parmi les populations amérindiennes. Un grand anthropologue américain,

maintenant un peu oublié, Irving Hallowell, avait notamment mis en évidence que des Indiens du Canada, les Ojibwés, entretenaient également vis-à-vis des animaux des rapports de personne à personne.

Progressivement s'est donc posée la question de savoir comment définir ce type de rapports. Était-ce uniquement une projection, dans la perspective classique de l'anthropologie symbolique, des catégories de la vie sociale sur le monde naturel ? Est-ce que les Achuar et les Amérindiens, qui voyaient le monde comme organisé à partir de catégories fondamentales de sociabilité entre humains, utilisaient ces catégories pour penser le rapport aux non-humains ? C'est l'hypothèse que j'ai faite dans un premier temps, à partir d'un contraste que Lévi-Strauss avait proposé concernant le totémisme. Dans un livre célèbre, *Le Totémisme aujourd'hui*, Lévi-Strauss avait développé l'idée que le totémisme n'était pas, comme on le pensait couramment, des rapports singuliers entre un groupe social et un animal éponyme (entre l'aigle et le clan de l'Aigle, entre l'ours et le clan de l'Ours), mais plutôt une correspondance entre deux séries : une série naturelle, c'est-à-dire un groupe d'espèces entre lesquelles il existe des différences morphologiques, et une série sociale, c'est-à-dire des groupes sociaux entre lesquels il existe également des différences. Le totémisme, c'était simplement la projection analogique des discontinuités naturelles entre espèces sur les discontinuités sociales, et donc la correspondance de deux séries de discontinuités.

Ce modèle n'était pas opératoire du tout dans le monde amazonien, ni dans celui du nord de l'Amérique du Nord. En Amazonie, je n'avais pas observé l'utilisation de catégories naturelles pour penser des catégories sociales, mais au contraire l'utilisation de catégories sociales, à savoir la consanguinité et l'affinité, pour penser le rapport aux objets naturels. C'était donc une forme d'inversion de

la théorie lévistraussienne du totémisme. Ce contraste, c'est-à-dire l'idée que des humains utilisent des catégories élémentaires de la vie sociale pour penser leur rapport aux objets naturels, je l'ai appelé « animisme ». C'était un peu un coup de force parce que l'animisme était alors une notion discréditée en anthropologie. Mais le phénomène que j'avais ainsi nommé était assez différent de l'animisme défini par les premiers anthropologues, notamment par Edward Tylor à la fin du XIXe siècle. À la suite de débats avec des collègues, notamment au Royaume-Uni, en Amérique du Nord et au Brésil, j'ai néanmoins compris que cette hypothèse d'un contraste entre le totémisme et l'animisme n'était pas véritablement satisfaisante car elle reconduisait une distinction entre nature et société qui n'avait rien d'universel. De fait, l'idée selon laquelle il y avait des catégories sociales projetées sur les non-humains n'était au fond pas très différente de la perspective développée par Durkheim dans sa théorie de la religion. C'est à ce moment-là que j'ai infléchi ma façon de voir et que je suis devenu véritablement anthropologue.

À l'évidence, l'étude des Achuar montrait qu'il n'y avait pas d'universalité de la distinction entre nature et culture. Dans cette société, il n'y a rien qui puisse être un équivalent de la nature comme une totalité extérieure aux humains. Mais la principale différence entre l'Amazonie et l'Europe en termes de rapport à la nature est la suivante : en Europe, on pense que les humains sont une espèce (*Homo sapiens sapiens*) tout à fait à part parce qu'ils ont une intériorité. Par intériorité, on entend la conscience réflexive, la capacité de communiquer par le langage, c'est-à-dire des aptitudes à la fois morales et cognitives qui distinguent l'homme de toutes les autres espèces naturelles. Cette idée a commencé à s'établir et à se renforcer à partir du XVIIe siècle et a pris sa forme définitive à la fin du XIXe siècle. Pourtant, les lois de la physique, de la chimie, de la

biologie, montrent qu'il ne s'agit pas d'une espèce singulière sur le plan de ses dispositions physiques. En effet, cette espèce est régie par les mêmes lois de la pesanteur, de la chimie moléculaire, etc. que les autres.

Dans les sociétés animistes d'Amazonie et dans le nord de l'Amérique du Nord, mais aussi en Sibérie, dans certaines régions d'Asie du Sud-Est, et dans certaines régions de Mélanésie, c'était exactement l'inverse qui prévalait. La plupart des non-humains (pas tous) avaient aussi une âme, une sorte de disposition interne, une intériorité semblable à celle des hommes. En revanche, les dispositions physiques variaient selon les espèces, chacune occupant une sorte particulière de niche écologique. C'est tout à fait vraisemblable puisque, effectivement, le monde d'un poisson n'est pas celui d'un oiseau, qui n'est pas celui d'un humain, qui n'est pas celui d'un insecte, etc. Chacun de ces mondes est constitué par les prolongements des capacités physiques et sensorielles de chaque espèce. Cette théorie avait d'ailleurs été développée en éthologie par le grand éthologue Jakob von Uexküll. Il était saisissant de constater que les Amérindiens l'avait déjà intégrée, non sous la forme d'une théorie, mais d'une façon de penser.

On avait donc d'un côté, les Européens qui considéraient que les humains étaient singuliers par leur intériorité, mais semblables aux non-humains par leur physicalité ; et de l'autre, des animistes au sens large, qui pensaient que humains et non-humains étaient semblables par leur intériorité, mais que chaque espèce se distinguait par sa physicalité. J'ai poursuivi l'étude de ce premier modèle d'une opposition contrastive entre deux grandes dispositions dans deux grands modes d'identification. En effet, l'animisme, et ce que j'ai appelé ensuite pour désigner notre propre façon de voir le naturalisme, ne sont pas les seules façons de qualifier la perception

de continuités et de discontinuités entre humains et non-humains. Il en existe d'autres, en particulier dans l'Australie aborigène, avec le totémisme.

À l'occasion de mon enseignement, je me suis mis à lire beaucoup de littérature ethnographique sur l'Australie, qui est l'élément nourricier de la pensée anthropologique depuis la fin du XIX[e] siècle. Selon Lévi-Strauss, le totémisme n'était pas propre à l'Australie, mais une disposition mentale universelle qui consiste à utiliser des discontinuités perçues dans l'environnement pour penser des discontinuités sociales. J'ai alors découvert que la théorie lévistraussienne du totémisme ne rendait pas véritablement compte du totémisme australien qui est assez curieux et contre-intuitif. Selon ce totémisme, des groupes mixtes d'humains et de non-humains sont constitués d'êtres morphologiquement distincts mais qui partagent des qualités physiques et morales. Ces qualités physiques sont définies de façon assez abstraite – plutôt arrondis ou plutôt anguleux ; plutôt rapides ou plutôt lents ; plutôt clairs ou plutôt foncés… Elles sont partagées par des humains et par des non-humains, indépendamment de leur forme, et représentées par un être totémique, qui est un animal dans la majorité des cas. Mais cet animal n'est pas l'être totémique lui-même, il n'en est qu'une incarnation.

Le linguiste Carl von Brandenstein, spécialiste des langues australiennes avait remarqué que les totems ne portaient pas des noms d'animaux (comme le kangourou, le perroquet ou le corbeau, par exemple) mais des noms de qualités qui servent aussi à désigner des animaux. Autrement dit, le nom principal du totem n'est pas celui d'un animal d'où serait descendu un groupe humain, comme le disait la théorie classique du totémisme avant Lévi-Strauss, mais celui d'une qualité qui englobe un ensemble d'autres qualités (le sautillant ou

celui qui est aux aguets, par exemple). Ce nom de qualité désigne un animal et l'ensemble des humains et des non-humains à l'intérieur du groupe. Par rapport à l'animisme et au naturalisme, on est face à une troisième forme de perception des continuités et discontinuités entre humains et non-humains, puisque c'est l'ensemble des qualités physiques et morales partagées par tous qui définissent le groupe totémique, et elles diffèrent d'un groupe à l'autre.

Il restait encore beaucoup de sociétés de par le monde qui ne présentaient pas les caractéristiques de l'animisme, ni celles du naturalisme ou du totémisme. Ces sociétés concevaient le monde comme un ensemble de qualités, d'êtres et de relations toutes singulières, comme un sorte de grande composition d'éléments disparates. Il s'agissait, pour ne pas concevoir notre monde comme un espace complètement fragmenté, de les réunir au moyen de correspondances par le raisonnement analogique.

Nous avons des exemples classiques de classification analogique. Le raisonnement analogique est utilisé par tous les humains. Mais, dans celui auquel je pense, ces classifications analogiques sont transitives. Elles réunissent un grand nombre d'êtres dans des analogies. C'est une classification que j'invente par exemple sur-le-champ : le rouge est au noir comme les hommes sont aux femmes, comme le matin est au soir, comme la nuit est au jour, comme le soleil est à la lune… On peut continuer très longtemps ce genre d'analogie et en développer d'autres parallèles : le corbeau est à la truite ce que le pantalon est à la jupe, etc. Ces classifications analogiques sont utilisées de façon systématique pour mettre de l'ordre dans ces sociétés. Cela nous est assez familier puisqu'avant d'être naturalistes, ou du moins avant que les élites à partir du XVIIe siècle deviennent naturalistes, nous Européens étions analogistes, notamment à la Renaissance mais aussi avant, au Moyen

Âge et dans l'Antiquité. Aujourd'hui l'analogisme est assez répandu, et notamment en Extrême-Orient, dans les populations amérindiennes des Andes et du Mexique, et dans une grande partie de l'Afrique.

Le mode d'identification analogiste requiert des éléments structurants qui puissent coordonner toutes les singularités et toutes les disparités. L'un de ces éléments est la hiérarchie, qui permet d'ordonner des éléments disparates le long d'un axe, chacun séparé de ses voisins par de très petites différences. Un exemple typique de hiérarchie analogiste, qui a notamment permis de concevoir la structure du monde en Europe, est la grande chaîne de l'être : les êtres sont répartis le long d'une chaîne depuis les plus insignifiants jusqu'à l'être le plus parfait, qui est devenu Dieu. Cette chaîne de l'être a été inventée par Plotin mais elle est devenue un lien commun pendant des siècles. L'analogisme essaie de regrouper la totalité des éléments du monde le long de formes de connexions, sans jamais y parvenir parce qu'il existe toujours des différences, même très petites, entre les êtres que l'on n'arrivera pas à réduire.

Quatre formes donc : l'animisme, que j'ai découvert en Amazonie ; le naturalisme, celui que j'ai apporté avec moi dans ma musette d'anthropologue ; le totémisme ; et l'analogisme, qui peuvent être appelées des ontologies. Une ontologie, c'est le mobilier du monde, ce qui est présent dans le monde, un modèle de la façon dont les humains perçoivent des continuités et des discontinuités dans le monde.

Nouvelles directions de recherche

À partir de ce canevas initial, de cette théorie des quatre modes d'identification de l'humanité, j'ai poursuivi mon travail d'anthropologue. J'avais construit ces modèles ontologiques à partir de discours directs ou rapportés des textes ethnographiques, des traités philosophiques, scientifiques, ou de médecine, des études historiques, etc. Je me suis alors demandé si ces façons de percevoir et de mettre en œuvre des continuités et des discontinuités entre humains et non-humains pouvaient se percevoir ailleurs que dans le discours.

C'est ainsi que j'ai commencé à m'intéresser aux images. Au Collège de France en particulier, où j'ai fait un cours pendant plusieurs années sur ce thème. Mais aussi dans le cadre d'une exposition au musée du Quai Branly, il y a une dizaine d'années maintenant. J'ai essayé de faire percevoir à un public non initié la façon dont ces schèmes ontologiques rendant compte des discontinuités et des continuités entre humains et non-humains étaient exprimés dans des artefacts : images de toutes sortes, masques amérindiens, parures de plumes, peintures européennes, etc. Je n'ai pas encore réussi à terminer le livre que j'ai en partie écrit sur ce sujet, mais, comme je viens de prendre ma retraite du Collège de France, j'aurai un peu plus de temps à lui consacrer.

Une autre direction de recherche porte sur la nature de ce que l'on appelle traditionnellement une société. J'ai employé ce terme à maintes reprises depuis le début de ma présentation, notamment pour parler des Achuar, mais c'est un terme tout à fait inadéquat. Dans leur cas, il faudrait plutôt parler de tribu-espèce. Pour les Achuar, chaque espèce non humaine dotée d'une âme constitue une sorte de collectif avec lequel certains humains interagissent. Ainsi, pour les Achuar, la vie sociale est un rapport entre des collectifs humains et des collectifs non humains régis par les mêmes principes de sociabilité, ou entre deux collectifs humains. Chaque tribu humaine est vue comme étant une espèce, parce qu'elle a ses propres formes d'habitat, sa propre alimentation, ses parures, ses ornements, ses costumes, sa langue, etc. Ces derniers ne sont pas conçus comme des attributs culturels, comme nous les voyons nous, mais comme des attributs « naturels », pour employer un terme simplificateur, au même titre que des griffes, un bec, des nageoires, pour des espèces non humaines. Nous aussi, ma compagne et moi, étions vus comme une tribu-espèce singulière parce que nous avions les mêmes dispositions physiques (même peau pâle, etc.), et les mêmes équipements (même type de sac à dos, mêmes sacs de couchage, mêmes Pataugas…).

Dans un cas pareil, parler de société n'a guère de sens. Une société, c'est un regroupement d'humains qui se donnent des conventions, qui partagent des valeurs et qui par définition exclut les non-humains. C'est un concept qui est donc né d'un développement historique : celui de la philosophie européenne, du droit européen, du droit romain en particulier, de la philosophie des Lumières. Il s'est cristallisé dans les sciences sociales à partir de la seconde moitié du XIXe siècle. Mais cette notion ne peut être mobilisée pour désigner des

formes de conceptualisation de collectifs dans d'autres régions du monde.

Dans les années à venir, j'essaierai donc de montrer, comme je l'ai fait dans mes cours au Collège de France, que ces différentes formes de collectifs ont des rapports à la Terre qui sont extrêmement différents. Ces rapports ne doivent pas être envisagés à la manière dont nous les concevons, nous, en Europe, depuis l'Empire romain, mais aussi à partir de la philosophie politique des XVIIe et XVIIIe siècles, comme un mouvement d'appropriation progressif des communs par des humains, des individus ou des collectifs. Au contraire, ils doivent être envisagés comme des formes beaucoup plus différenciées dans lesquelles les humains sont plutôt des prolongements d'un environnement, d'un milieu de vie, ou comme des membres d'un collectif plus large englobant des non-humains, plutôt que comme des forces qui s'approprient des territoires.

Voilà les programmes que je compte développer à l'avenir, et que j'aurai probablement plus le loisir de mener à bien maintenant que j'aborde une retraite heureuse.

L’auteur

Philosophe de formation, médaille d’or du CNRS 2012, Philippe Descola est spécialiste du rapport à la nature établi par les sociétés humaines. Ses travaux ethnographiques menés en Équateur ont révolutionné les études sur l’Amazonie. Étendant progressivement sa réflexion à d’autres sociétés et dépassant l’opposition entre nature et culture, Philippe Descola a redéfini la dialectique structurant notre propre rapport au monde et aux êtres.

Né en 1949 à Paris, Philippe Descola étudie la philosophie à l’École normale supérieure de Saint-Cloud et l’ethnologie à l’École pratique des hautes études. Chargé de mission par le CNRS, il part en Amazonie entre 1976 et 1978 pour mener des enquêtes ethnographiques de terrain. Il étudie comment les Indiens Jivaros Achuar identifient les êtres de la nature et les types de relations qu’ils entretiennent avec eux.

Cette expérience ethnographique nourrit une thèse de doctorat, dirigée par Claude Lévi-Strauss, qu’il soutient en 1983 : *La Nature domestique, Symbolisme et praxis dans l’écologie des Achuar*. Il y montre notamment comment les Achuar attribuent des caractéristiques humaines à la nature – humains et non-humains formant ainsi un continuum.

Du même auteur

La Nature domestique : symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar, publication par la Fondation Singer-Polignac, éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1986.

avec Gérard Lenclud, Carlo Severi, Anne-Christine Taylor, *Les Idées de l'anthropologie*, éditions Armand Colin, collection « Anthropologie au présent », 1988.

Les Lances du crépuscule : relations Jivaros. Haute-Amazonie, éditions Plon, collection Terre humaine, 1993 ; rééd. Presses Pocket, 2006.

Anthropologie de la nature. Leçon inaugurale prononcée le 29 mars 2001, Collège de France/Fayard, 2001

Par-delà nature et culture, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », 2005 ; rééd. Folio, 2016.

Diversité des natures, diversité des cultures, Bayard, coll. « Les petites conférences », 2010.

L'Écologie des autres. L'anthropologie et la question de la nature, éditions Quae, 2011.

avec Tim Ingold, *Être au monde. Quelle expérience commune ?,* Presses universitaires de Lyon, coll. « Grands débats » : mode d'emploi, 2014.

La Composition des mondes. Entretiens avec Pierre Charbonnier, Flammarion, coll. « Sciences humaines », 2014 ; rééd. Champs, 2017.

Les Grandes Voix de la Recherche

Dans la même collection

Thibault Damour, *Ondes gravitationnelles et trous noirs*
Gérard Berry, *La pensée informatique*
Nicole Le Douarin, *Les secrets de la vie*
Jean Jouzel, *Climats passés, climats futurs*

À paraître

Claude Hagège, *Les langues*
Alain Connes, *La géométrie et le quantique*
Jules Hoffmann, *L'immunité innée*
Claire Voisin, *Faire des mathématiques*
Jean Weissenbach, *Dépolluer la planète*
Alain Aspect, *Einstein et les révolutions quantiques*
Maurice Godelier, *Fondamentaux de la vie sociale*